

## 「人格」概念の一考察

—— ロック的枠組みとパーフィットの「還元主義」 ——

森 下 直 貴

(倫理学)

## A Reflection on the Concept of 'Person'

—— Lockean framework and Parfit's 'Reductionism' ——

Naoki MORISHITA

*ethics*

**Abstract:** Since Locke, the concept of 'person', the root of which is 'persona', has obtained such senses as the subject of rights or the individual itself. This obtainment is the reason why 'person' has established the authority as the moral-legal principle of our modern society.

Today, we still need the 'person', in order to give grounds to 'human rights'. But, at the same time, we feel reforming it necessary, because we confront with problems beyond it.

Such an ambiguous situation forces Derek Parfit to propose a new view on the 'personal identity'. Revising Lockean framework, he aims at dissolving or shading off the 'person', making us release from 'the glass wall tunnel', the name of which is 'Self', and so finally establishing 'a non-religious universal moral theory'.

In this paper, I criticize his view and point out its weakness through several arguments. Furthermore, I present my own immature view. Its points are as follows:

- (1) the concept of 'person' as 'the self-consciousness in social relationships of which it is the center'.
- (2) an interpretation of the mind-body problem, as the correspondence without coincidence between ordinary and scientific descriptions.
- (3) the structure of various concepts on 'people', such as 'human being', 'humanity', 'man', and 'person'.
- (4) a perspective of moral theory, from intimate social relationships (not only from questions to 'Self') up to the public and general ones.

**Key words:** person, personal identity, Locke, Parfit.

## 目 次

- 1 「人格の同一性」への関心の背景
- 2 ロック人格論の枠組み
- 3 ロックの問題点とその後の展開
- 4 問い直される「人格」概念
- 5 パーフィットの「還元主義」
- 6 「デカルト主義」とデカルト
- 7 「さらなる事実」論との対立点
- 8 ヒューム流のノミナリズム－批判(1)
- 9 認識不可能性とカントの「統覚」－批判(2)
- 10 現実のケースと思考実験－批判(3)
- 11 社会的関係性の中心としての自己意識
- 12 一致なき「対応」としての心身関係
- 13 人間、このあまりに社会的な動物
- 14 「親密な関係性」から公共性へ

道徳理論 (moral theory) の前提には、人間観・人格観がある。これが私の道徳哲学 (moral philosophy) の第一命題である。このことは、道徳性 (morality) という規範 (指図性と普遍化可能性) の「事実性」の承認、あるいは、モラルの根本原則の人類社会的背景の主張、と言い換えてもよい。そうした見地の確立をめざし、その準備作業の一環として、本稿では、パーフィット (D.Parfit) の人格論－現代イギリスの道徳哲学の一つの典型－に検討を加える。

## 1 「人格の同一性」への関心の背景

「人格 (person)」が時間を隔て (over time) でも「同一 (identity)」であることに対して、今日、何故に哲学的な関心が寄せられているのであろうか。

ある論者は次の三点を指摘している<sup>(1)</sup>。第一は、脳生理学の新たな知見や、脳外科学によって作り出された「分離脳」という事実を、従来の「人格」概念にどのように整合するのか、という科学的な関心である。第二は、「心身問題」に関して、最近では物理主義的なアプローチ (例えば、精神物理同一説や機能主義) が主流となる中で、にもかかわらず「人格」に直結する「自己意識」という特別な存在があり、これをいかに「心身問題」の内に位置づけるか、という哲学固有のものである。そして第三は、これが一般的には最も重要であろうが、「人格の同一性」こそが道徳的な責任能力を裏づけているとすれば、これなしには近代社会を支える「人権」概念が根底から崩れてしまうのではないか、という実践的な関心である。

「人格」に向けられた関心のおおよそは、以上の指摘の内に尽くされているように思える。しかし、そこにはまた、同時に、「人格」とは「個人」の核心であるという見方も当然のごとく前提されている。この見方ははたしかに我々には馴染み深いものではあるが、近代に特有の特殊な人格観にほかならない。

周知のように、「人格」という言葉の源は「ペルソナ (persona)」であり、元来「仮面」を意味していた。それが転じて演劇上の役割、すなわち劇中の人物をさす言葉になり、さらに劇を離れて、日常生活における役割、その役割を演じる行為の主体を意味し、結局は、権利の主体としての「人格」、そして、日常的な役割とは次元を異にした個人そのものとしての意味合い、を獲得して現代に至っている<sup>(2)</sup>。このように、「ペルソナ」を一貫して流れていた「役割を負った人物」という基調を変え、「個人」の「自己」を全面に押したて近代的な人格観を確立したのは、言うまでもなくカントであった。

異なった時間において自己の数的同一性を意識しているものは、その限りにおいて人格 (Person) である<sup>(3)</sup>。

もとより、カントにとっては「自己同一の意識」がただちに「道徳的意識」を意味するわけではない。人格とは自らの行為の帰責を受け入れうる主体のことであり、このためには、道徳法則を自ら立て、これに従うことができなければならない。ここに近代的な見方を決定づけたカント的な「人格」の特徴がある。しかし、大局的にみれば、カントが「自己意識」から「人格」をとらえる流れの中に位置しているのは言うまでもない。これまた周知のように、この方向づけを最初におこなったのはロックであった。

## 2 ロック人格論の枠組み

ロックは言う。

私の考えでは、人格 (person) とは、理性と反省をもち、自身を自身として、つまり異なる時間と場所で同じ考えるもの (thing) として見なすことができる、考える知性的な存在者 (being) である；人格が自身を同じだと見なすことは、考えることから分離できず、考えることに本質的だと私には見える、あの意識によってだけなされる：というのも、誰も自分が知覚しているということを「知覚しない」では知覚することができないからである。私たちが何かを見たり、聞いたり、嗅いだり、味わったり、触れたり、熟考したり、意志したりするとき、私たちは自分がそうしていることを知っている。このように、私たちの現在の感覚と知覚に関わって意識はいつも存在する：そしてこの意識によって、誰もがその人自身にとって「自己 (self)」と呼ぶものなのである：この場合、同じ自己が存在し続けるのが、同じ実体においてか、それとも異なる実体においてかということは考慮されない。なぜなら、意識がいつも考えることに伴い、この意識がすべての人をその人が自己と呼ぶものにさせ、これによってその人自身を他のすべての考えるものと区別するのだから、この意識においてだけ人格の同一性、すなわち理性的な存在者が同じであること (sameness) は在するのである：そしてこの意識が過去の行為や思想に遡って広げられる限り、人格の同一性はそこまで遠く達する；その時の自己は今と同じ自己なのである；そして、あのような行為をしたのは、今それを反省しているこの現在の自己と同じ自己なのである<sup>(4)</sup>。

ロックは「人格」を「自己意識」でもって定義する。「意識」を原点にする点では、近世哲学の出発点に位置するデカルトと同様である。そしてこの「意識の同一性」でもって「人格の同一性」ととらえる。それは過去についても言える。しかし、この意識は「実体 (substance)」, とりわけ「靈魂 (soul)」という「精神的 (spiritual) 実体」からは切り離される。因みに、ロックの言う「実体」には、「神」, 「有限な知性的存在者」すなわち「靈魂」, 「物体」の三種がある。この分離の点で、彼はデカルトから決定的に離反している。このように「実体」から「人格」を分離するロックは、さらに、「人格」を「人間 (man)」からも分離する。

動物とは生きている組織体である。したがって、同じ動物とは、その生きた組織体にたまたま継続して結合されたさまざまな物質部分に伝達される、連続する同じ生命のことである。そこで、人間の定義について何が語られようとも、率直に観察するならば、疑いもなく、私たちが「人間」という音によって指し示す観念とは、そうした一定の形態の動物以外の何者でもないことが明らかとなる。というのも、私は自信をもって言えると思うのだが、自分自身の姿や作りをもった被造物をみるものなら誰でも、たとえ一生を通じて猫やオウム以上の理性をもたなかったとしても、やはりそれを人間と呼ぶだろうし；猫やオウムが論議したり、推理し、哲学したりするのを聞くならば、誰しもそれを猫やオウムと呼んだり、考えたりするだろう；言うならば、一方は愚鈍で理性のない人間であり、他方はきわめて知性的で理性あるオウムなのである<sup>(5)</sup>。

「実体」である物質部分がいかにか転変しようと、この転変を貫いて存在する「組織された生ける物体」, すなわち「身体」を本質とするのが「動物」である。ロックは「人間」をあくまでこの「動物」のレベルでとらえる。だからこそ、法的な権利主体に相応しいのは、「人間」ではなく「自己意識」をもった「人格」なのである。しかも、この「自己」は理知的な側面だけに尽きるのではなく、同時に、快苦の感情をも意識することができる。

「自己」とは、どのような実体から作られようとも（精神的か物質的か、単純か複合かなどは問題ではない）、快と苦を感じ、すなわち意識し、幸福と悲惨であることができ、その意識が広がる限り自分自身に関心をもつ、そういうあの意識し考えるもの (thing) である<sup>(6)</sup>。

「人格」をこの自己のための名前である、と私はみる。思うに、ある人間が自己と呼ぶものを見いだすところには、そこに同じ人格がいてと他の人は言ってさしつかえない。人格は、行為とその功罪とのつり合いをとる法廷での専門用語であり；法と幸福と悲惨とを受け止めることのできる知性的な行為者にのみ属している<sup>(7)</sup>。

### 3 ロックの問題点とその後の展開

ロックにおいて「人格」はいかなる「実体」からも、そして、動物としての「人間」からも

切り離された。それは「自己意識」なのである。しかし、いくつかの疑問がある。

「意識」は「考えること」に本質的に伴う。「考えるもの」の「意識」なのである。この「考えるもの」は、ロックの立場ではさしあたり、「知性的な存在者」という「実体」（靈魂）と想定されている。とすれば、この同じ一つの「実体」に支えられることなく、多様な「実体」の間を飛び移りながら、あるいは、任意の「実体」の離合集散を貫いて、はたして「意識の同一性」が可能なのであろうか。

さらに、「靈魂」（とこれに伴う「意識」）と「身体」とはどのように結びつくのか。「意識」を伴う「靈魂」が「身体」に合一することで、特定の人物が生まれるとロックは考えているようである。この合一体をロックは「人間」と呼ぶ。しかし、先には「身体」が「人間」であった。「靈魂」なき「身体」は、同じ人間でも死んだ人間になるのであろうか。いずれにせよ、合一した「意識」と「身体」とは相互に独立している。「人格」と「人間」とは全く別の存在なのである。ロックは「王公」の「靈魂」の「意識」をもった「靴屋」の「身体」の例を出している。このような「意識」と「身体」との奇妙な同居をどう理解すべきか（その人物は「王公」なのか、それとも「靴屋」か）。あるいは、ソクラテスとクイーンバラ現市長が同じ意識をもてば、二人は同じ「人格」であり、目覚めているソクラテスと眠っているソクラテスとが同じ意識に与からなければ、二人は同じ「人格」ではない、とも言う。このように、「意識」と「身体」とを分裂させ、「人格」と「人間」（この内部にも不整合がある）とを峻別するロックの枠組みでは、特定の個人（合一体）は解体するほかにようにみえる。

しかし、「実体」や「人間」が何であるかについては、本当のところ我々は何も知らないではないか。ロックはこの「無知の暗闇」に訴える。そしてともかく、同じ「人間」が異なる時に異なる「人格」をもちえ、「人格」は「意識」にあり、この「意識」に「罰」が結びつけられる。このように考えることで、狂気、泥酔、記憶喪失などの場合も含めて、法的な正義をむしろ基礎づけることができるのである。これが、無用な実体論争からあえて一步身を引いたロックの、実践的な狙いであった。後の時代に、「自由」について同様の姿勢を貫いたのが、J.S.ミルである。

さて、ロック以降、「人格の同一性」の基準をめぐって二つの理論が競合してきた。一つは古くアリストテレスに端を発する「身体的 (physical) 基準」である。これはロックでも「人間の同一性」に関しては踏襲されていた。もう一つがロック自身の「心理的 (psychological) 基準」である。どちらの基準にもそれぞれ困難が指摘され、さまざまな修正案が生み出されてきた。現代では、「身体的基準」を修正した「大脳理論」に賛同者が多く集まっているようである<sup>(8)</sup>。他方、合一体としての「人間」に関しては、ロックの時代とさして変わらず、「靈魂」あるいは「心」という純粋な非物質的実体の存在をいかに考えるかで、周知のごとく、「唯心論」（観念論）、「二元論」、「唯物論」（自然主義）の三つの理論が対峙しあったままである（G.ライルやメルロ＝ポンティの重要な貢献にもかかわらず、と言うべきか）。

ここで注意を要する点は、「人間」観と「人格の同一性」の基準とが、別の理論軸に属しているということである。いずれの「人間」観も両方の基準を持つことが可能なのである。例えば、「唯物論」でも「身体的基準」だけでなく、(心的現象を「随伴的」にでも認めるならば)「心理的基準」とも結びつくことができる。

いずれにせよ、ロック以降今日まで、「人格」の存するところがどこであれ、「人格」とその「同一性」の重要さは自明の真理とみなされてきた。そして、そのさい、実践的観点で貫かれたロック的な枠組みが、論争全体の土俵を提供してきたと言える。ところが、最近、ロックの「心理的基準」を徹底して受け継ぐことで、かえって「人格」概念を放棄すべきだという「新しい理論」が登場してきた。それがパーフィットの「還元主義」である。

#### 4 問い直される「人格」概念

近世市民社会の中でロックが緒をつけ、カントが個人の内面へと深めていった「人格」概念が、「権利主体」としての「個人」の基礎をかたちづくり、近代社会の道徳的・法的秩序の根幹を支えてきたことには、すでにふれた。その後、19世紀の後半以降、とりわけ20世紀になって、現代社会は大きく変貌し、生産技術の面でも社会組織の面でも効率化を押し進め、予想もされなかったような複雑にして「集会的」な現象を巻き起こしてきた。しかし、この進展の中で当然のごとく失われていった、個人の個性や人と人との直接的な交わりが、人々の希求するところともなる。とはいえ、「集会的」にして「実存的」な現代にあってもなお、従来の社会秩序とこの根幹にある「人格」概念が基盤にあり続け、ここからはみ出す動きをкаろうじて引き止めている、というのが現状ではなかろうか。

この「人格」概念が、今、現代社会にとって必要とされつつ、同時に、問い直されているのである。

まず、社会秩序の根幹にある「人格」は、「個人主義」ないしは「人間主義」というイデオロギーとして、長らく論争の焦点となってきた。その「個人主義」の顔は、旧来からの社会主義・共産主義や、最近では「共同体主義」からの挑戦を受け続けている<sup>(9)</sup>。また、「ヨーロッパ中心主義」としての「人間主義」の顔が、少し前までの「構造主義」に連なる思潮の中で、手厳しい批判を浴びせかけられてきたことは記憶に新しい<sup>(10)</sup>。なお、両方の顔との対決をモチーフとしたのが、戦前からの「日本主義」である<sup>(11)</sup>。

つぎに、イデオロギーの局面から離れて、もう少し現実に即してみよう。「集会的な」現象、例えば、国際経済や環境や人口などのマクロの問題に対して、これまでの「人格」概念に裏付けられた「個人」のミクロの合理性や道徳性では、はたしてうまく対応できるのであろうか。あるいは、実存的な交わりの希求に十分応えうるのであろうか。本質的な点でこの限界を感じ、「人格」概念の何らかの変革を要請する声は少なくない。

最後に、我々の身近な生命倫理（なかならず医療倫理）の分野でも、「人間」との関係で「人格」が不断に問われている。日常的な「医師－患者関係」における「インフォームドコンセント」はもとより、「中絶」や「重度障害新生児の選択的治療停止」から「植物人間」の「安楽死」をへて「脳死体からの臓器移植」に至るまで、関係者の対応と社会の論議の中心にあるのは、「人格」とは何か、「人間」とどこで区別するのか、そもそも区別できるのかという問いなのである。

以上のように大きくとらえるならば、「人格」概念を解体しようとするパーフィットの発想が、必ずしも風変わりな特異現象ではないことが理解できよう。むしろ、時代の要請に応えたものなのである。

## 5 パーフィットの「還元主義」

「人格の同一性」に関してパーフィットは「新しい区別」を導入する<sup>(12)</sup>。それが「還元主義者 (Reductionist)」対「非還元主義者 (Non-Reductionist)」である。彼によればこの区別は、「人格の同一性」の基準とも、「人間」観とも重ならない。「還元主義者」も「非還元主義者」も、任意の基準と任意の「人間」観とを採用できるからである。

「還元主義者」は、「人格の同一性」が何らかの特定の事実の内に存しており、かつ、この事実が「人格」の存在をもちださなくとも、「非人格的 (impersonal) なやり方」で記述されうると主張する。（先取りして言えば、その事実の内容は、「身体的あるいは心理的な継続性 (continuity)」である。なお、パーフィット自身はロックを修正した「心理的継続性」を採用している。）

これに対して、以上の主張を拒否するのが「非還元主義者」である。その多くは「人格」を「身体や脳、それに経験からも区別され、分離して実在する実体 (entity)」と考えている。この典型がデカルト主義者の「純粋なエゴ」であり、精神的な実体なのである。しかしもちろん、現代科学ではうまくとらえられない何らかの物質的な実体ということも考えられる。さらにまた、この立場の内には、「人格」を「分離して実在する実体」と見ることは否定するが、かといって、たんなる「身体的あるいは心理的な継続性 (continuity)」にも還元できない、「さらなる事実 (Further Fact)」と考える別のグループもある。

以上が導入された区別であるが、それにしても、「還元主義者」の考えでは「人格」は「実在」しないのだろうか。パーフィットにしたがえば、「人格の実在は、身体や脳、それに物的・心的 (mental) な出来事の相関的な生起という実在に存している (consists in)」。「この「存している」ということは「構成されている (is of composition)」という意味であって、「同一である (is of identity)」の意味ではない。だから、短く「である (is)」と表現してもかまわない。つまり、パーフィットによれば、実在する事実の一つであって、これを「特定の身体

や脳、それに・・・が存在する」と言うか、それとも「特定の人格が存在する」と言うかは、どちらも表現の問題にすぎない。そして、もちろん、「人格」をもちださない「非人格的」な記述の方が「完全 (complete)」なのである。

こうしたパーフィットの考えを支えているのが、ヒューム流の類比論である。ヒュームは「靈魂ないし心」を「国家 (republic or commonwealth)」と比較し、後者に対して市民や領土を越えた (over and above) 実在を見いださなかったように、前者にも「知覚の束」以上のものを認めなかった。このノミナリズムにパーフィットは依拠するのである。このような考え方が成り立つかどうかにか、彼の主張は掛かっているが、この点は後で論じよう。

さて、パーフィットの主張の全体は、以下の四つの柱にまとめることができる。これらの柱は「還元主義」を根拠として相互に連動・連関している。

- (1) 「R-関係性」：我々の実在に実際に含まれているのは、「R-関係」、すなわち何らかの原因（必ずしも特定の身体ではない）には結びつくという意味での、機能主義的な「心理的な連結性 (connectedness) ないし継続性 (continuity)」である。
- (2) 「非決定性」：我々の「同一性」に真偽の決着を求めることは、本質的に「空虚な問い」であって、実際には、ボーダーラインのない「程度」問題に対する恣意的な区切り方の選択か、一つの事態に対する二つの記述の許容と選択かの、いずれかにすぎない。
- (3) 「主体非在性」：意識や人生の「統一」を説明するとき、同一の経験「主体」をもちだすべきではなく、経験の諸関係および経験と脳との関係でもって完全に説明できることである。
- (4) 「重要性」：我々の生存にとって根本的に重要な問題は、「人格の同一性」ではなく「R-関係」なのであり、このことは、この関係が同じ一人の「人格」をはみ出した場合でも、そうなのである。

以上のテーゼでもってパーフィットは何を狙っているのだろうか<sup>(13)</sup>。それは「自己 (自我)」という「ガラスの壁のトンネル」からの解放である。「自己」を絶対化しこれに固執するせいで、行為の理由づけにおいて「集合的な結果」を十分考慮し、適切に対応することができない。また、自身の「死」にあれこれ悩まされ、他者との間に永遠の壁を作りもする。道徳理論自体がその種の「人格同士の分離 (separateness of persons)」を前提にしている。それ故、閉塞孤立の「自己」から解放され、普遍的な慈愛の世界を実現するためには、なによりも、「同一の自己」を支える「人格の同一性」を否定し、この形而上学的前提を破壊しなければならない。これをよく為しうるのが「還元主義」の理論であり、「R-関係」なのである。ここにおいて「同一の人格」は「連続する諸自己 (Successive selves)」に解体される。もはや「人格」とその「同一性」という「言葉」は要らない。こうして、「非宗教的な倫理学」が人類史上初めて定着し始めるだろう。



## 6 「デカルト主義」とデカルト

「非還元主義」の典型はデカルト主義者の「純粋なエゴ」である。したがって、パーフィットにとってデカルト主義者さえ否定できれば、目的はほとんど達成されたも同然である。しかも、この否定はじつに容易である。

なぜなら、ロックやカントがすでに批判してきたように、我々が一連の思想をいだいている時、そこに見いだされるのは意識の流れにほかならず、かりに「分離して実在する実体」があったとしても、それに直接的に気がつくことはないからである。我々はそのような実体が持続して実在することを端的に知りえない。もちろん、デカルトたちが全くのデタラメを言っているわけではなく、太古からの歴史とそれなりの意味もあろう。また、諸実体で受け継がれる「特徴のないエゴ」ということも考えられるかもしれない。しかし、いずれにせよ、これを支持する証拠はあったとしても秘教的なものにとどまり、逆に、これを否定する証拠と理由は十分すぎるほどあるのである<sup>(14)</sup>。

このようにパーフィットは片付けるのであるが、デカルト自身の省察の歩みはこの程度の批判で吹き飛んでしまうのだろうか。こんな簡単なことが解らないほど、彼の頭は伝統的な観念に囚われていたのだろうか。彼の歩みの初めのところをふりかえてみよう。

デカルトは、あらゆるものをあえて疑うことから省察を始める。そしてついに、疑うことの中に「疑うもの」として「私」の存在を確信する。しかし、この「私」とは何者なのか。「私」の内部を隅々まで探してみる。延長する「身体(物体)」も、栄養をとり歩行し感覚する(アリストテレス的な)「靈魂」も存在しない。唯一見いだされたのは「考えること」である。なぜなら、「考えること」を止めたなら、「私」は存在しなくなるだろうからである。

私とは何者であるか。考えるものである。考えるものとは何か。それは、疑い、知解し、肯定し、否定し、欲し、欲せず、想像もし、感覚するものである<sup>(15)</sup>。

「考えるもの」は、精神とも、心(animus)とも、知性、理性とも言ってよい。しかし、「感覚する」のは本来「身体」と合一した「靈魂」のはたらきではないのか。どうして「考えること」に含めるのか。この予想される疑問に対して、デカルトはこう釈明している。どんなに偽であっても、見えると思われ、聞こえると思われ、暖かいと思われることは偽ではありえず、これが本来私において感覚するということなのだ。厳密に言えば、感覚するとは考えることなのである、と。

いくつかの疑問がおこる。「考える」とは「(何かを)思う」こと、つまり「意識」であろう。その限り、「身体」につながる「感覚する」こともまたそこに含まれるのは分かる。それでは、どうして、同時に「精神」や「理性」と呼ぶのか。これでは「知覚する」ような「意識」と特定の心のはたらき、例えば、「反省」や「理性」とは区別されないではないか。さらに、

「私」という「意識」が「身体」なしに存在できるとはどういうことだろう。身体からの独立の感じは、たしかに、習慣的な無意識の身体行為の連鎖が積み重なった「ながら現象」において言えることではある。しかし、無意識だから独立しているようにみえるにすぎないのだ。あるいは、何らかの行為を意図するとき、身体は椅子に座っているが、「意識」は未来の行為に着いている。ここでは「意識」と座っている「身体」とは空間的に離れているようにみえる。しかし、何かを思い描くとき、同時に、そこにはもう一つの微妙な身体運動がかならず伴うはずであり、「意識」はこのように重層化された「身体」と一体となっているのではないか。などなど。しかし今、デカルトの省察を引き継ぐことは本題からはずれる。

ここで確認しておきたかったのは、「心 (mind) の哲学」の広い枠組の中で、彼の省察の歩みをあらためて検討する必要があるということである。ロックやカントの土台となったデカルトの「自己意識」は、「特権的 (privileged)」ではないにしろ、それでも「特別の接近法」を必要とする独自の存在と考えられる。デカルトとデカルト主義とは区別すべきだろう。本題に戻る。デカルト主義は「還元主義」の典型であったが、これがすべてではない。デカルト自身を考慮すれば、むしろ、「さらなる事実」論者の方が、パーフィットにとって本質的な論敵のはずである。

## 7 「さらなる事実」論との対立点

「さらなる事実 (Further Fact)」論者は、「人格」をデカルト主義者やその他のように「分離して実在する実体」とは見なさない。むしろ「還元主義者」と同様に、「脳と身体、行為、さまざまな物的・心的な出来事の相関的な生起」に「存する」と考える。にもかかわらず、特定の経験について語ったり記述したりすることは、そうした経験をもつ「人格」をもちださなくてはできないと主張する。心的生・経験のこの「統一」は、たんなる「身体的あるいは心理的な継続性 (continuity)」に還元できない、つまり「非人格的」には説明できない、「さらなる事実」なのである<sup>(16)</sup>。

「意識」する「考えるもの」と「靈魂」との関係は、ロックにおいても曖昧なものを含んでいた。だから、「さらなる事実」論者の主張ももっともらしい印象を与えるのである。パーフィットは繰り返し、対立点を鮮明にしつつ、誤解を解こうと努めざるをえない。

我々は考えるもの (thinker) に思想を帰属させるのだから、考えるものが実在するのは本当である。だが、考えるものは分離して実在する実体ではない。考えるものの実在は、まさしく、その脳や身体、行為をおこなうこと、思想を考えること、そしてその他の一定の物的・心的な出来事の生起、という実在を含んでいる。したがって、我々はどの人格の生をも非人格的な用語で再記述できるだろう。この生の統一を説明するにあたって、それが特定の人格の生であると主張する必要はない。異なった時に考え

られ、感じられ、観察され、為されたことや、これらの多様な出来事が相関し合うさま、これらが記述できることである。ここでは、多くの思想、欲求、記憶などの「内容」の記述においてのみ人格の名があげられるにすぎないだろう<sup>(17)</sup>。

「さらなる事実」論者を批判するパーフィットの議論 (argument) の論拠は、私の見るところ、三点ある。順次検討してみる。

## 8 ヒューム流のノミナリズムー批判(1)

論拠の一つは、すでに言及したヒューム流のノミナリズムである<sup>(18)</sup>。「国家 (nations)」において、それを構成する市民や領土を「超えた (over and above)」何らかの实在を認めないとするノミナリズムが成り立つならば、同様に「人 (people)」においてもそれが成り立つだろう、とパーフィットは主張する。たしかにこれは、「人格の同一性」にとつての「中心問題」である。しかし、ノミナリズムはそもそも「社会」や「国家」に関しても文句なく妥当するのであろうか。もし妥当しなければ、「人格」に関してはなおさら成り立たないことになるだろう。

ここで、この問題に何らかの決着をつける議論を展開する力は私にはない。ただし、二つの点を指摘しておこう。一つは何らかの「共同体」の「实在」を肯定する理論は、個人の「实在」とは異なる「实在」を認めるものから、優先する「实在」を認めるものまで少なからずあって、ノミナリズムに対する異論も根強いという事実である。

もう一つは、多少とも議論らしい体裁のものである。パーフィットは著書の中で多くの議論のしかたを編み出しているが、その中の一つに「自己打倒 (self-defeating)」型の議論がある<sup>(19)</sup>。これをもちいてパーフィットはいくつかの道徳理論を批判する。それらの理論は個々人の特定の行為とその特定の結果にのみ視野を限られ、「彼らが一緒に (together) 行うこと」とその「集合的 (collective)」な結果、例えば、環境汚染から人口過剰などに関して、まったく無知である。この誤った信念を捨て「集合的」な視点にひとたび立つならば、これらの理論は自らの主義主張を裏切ることになる。つまり、それじたい「自己打倒」的な理論なのである。この議論をそっくりそのまま彼のノミナリズムに返してみよう。

もしパーフィットが一貫すべきならば、「国家」のみならず、「一緒にの行為」や「集合的な結果」にもノミナリズムを当てはめるべきであろう。そうすると、「一緒にの行為」や「集合的な結果」は個々の行為と結果に解体され、これらを「超えた」いかなる实在もないことになる。したがって、いくつかの道徳理論が「誤った信念」をもっているとは必ずしも言えなくなり、誤っているのはむしろ、パーフィットの論難の方ということになる。こうした帰結を避けようとするれば、「国家」という「集合的」な存在にも何らかの「实在」を認めるべきであろう。しかし、そうするならば、結局、「さらなる事実」論を認めることになる。パーフィットは、

ここで用いる「集合的」という言葉は「實在」とは異なると反論するかもしれない。しかし、その意味が何であれ、曖昧さが伴うことにはまちがいない。

## 9 認識不可能性とカントの「統覚」―批判(2)

二つ目の論拠は、デカルト主義者にも出された「認識不可能性」である<sup>(20)</sup>。これはカントが明快に論じて以来の有名な議論である。しかし、これを用いたカント自身は、パーフィットと同じ「還元主義者」だったのであろうか。決してそうではない。

カントは、「私は考える」という一点の上のみ打ち立てられた「合理的心理学」を批判する。なぜなら、「私は考える」というのは、あらゆる表象に伴いうる「自己意識」であって、根源的な統覚という「総合的な統一のはたらき」のたんなる形式にすぎないからである。この働きは「内的感官」を不断に触発しており、その限り「経験的自己」として認識される。しかし、その根源的な働きそのものは「もの自体」であって「現象」ではないから、あえて規定すれば「論理的な主語」としかいえない。経験的には認識できないのである。にもかかわらず、あたかも認識しえているかのように規定する「合理的心理学」は、したがって空虚なのである。このように批判するカントだが、その議論ではあくまで、根源的に統一するはたらき、この意味での「主体」の「實在」は前提されている。何らかの経験的認識が存在する以上、これに統一をもたらす「はたらき」は、たんに論理的ではなく、不断に「内官」を「触発」するかたちで「實在」している。ただ、それが何であるかは、理論的認識としては規定できないだけである。因みに、これを規定することは、「道徳法則」が我々の胸中に呼び起こす道徳感情を通して、実践的にのみ可能なことである。

カントはパーフィットとは対立する「さらなる事実」論者なのである。したがって、「認識不可能性」を論拠にしては、カントを否定できない。しかし、とパーフィットは反論するだろう、その「根源的な統一のはたらき」は「どこに」實在しているのか。その實在的本質 (real essence) とは何か。この問いは、アプリアリズムであるカント対しては強力な反論となろう。けれども、アプリアリズムを捨てるならば、必ずしもそうではない。

逆に、パーフィットに対して指摘できることは、「心理的な連結性・継続性」のいくつかのプロセスパターンを描き、それらに則して論じるパーフィットの視点は、ヒュームと同様に、心を外部から観察しているにすぎない。しかし、内在的な視点からすれば、過去の記憶や現在の経験や未来の願望は、そのつど、不断に、動的に、「自己意識」によって意義づけられ、統一的に構成されているのではなかろうか。(ここで我々は、ハイデガーの「時間」の分析を想起することができる。)

## 10 現実のケースと思考実験—批判(3)

パーフィットがもちだす第三の論拠は「現実のケース」である<sup>(21)</sup>。実際に脳の両半球を分離したケースから知られることは、一つの身体の内には「二つの分離した意識の流れ」、もしくは、二つの思想と経験の連続があつて、それぞれが統一されており、しかも相互に他方の存在を知らないということである。これは「驚くべき事実」である。分離した二つの意識の流れが本当にあるとすれば、そして、「単一の主体」が「人格」であるという「さらなる事実」論者の主張を忠実に適用するならば、二つの別の「主体」が一つの身体の内にあることは、その二つの「主体」の両方が「人格」とは別のものであることを意味しよう。一方の意識の流れが「私」であるとすれば、他方の流れは誰なのか。あるいは、分離される以前の意識の流れが「私」であったとすれば、分離されたそれぞれの流れは誰なのか。この議論はたしかに、「二つの分離した意識の流れ」が事実であり、または、「人格」が「単一の主体」からのみ構成されるべき限り、強力な反論である。

ここからパーフィットは、「人格」の心的な歴史とは、たった一本の水路をもった運河のごときものではなく、時に分岐する流れをもつ川のようなものではないかと想定している。しかし、「二つの分離した意識の流れ」というのは、本当に「事実」なのであろうか。むしろ、現実のケース（これは事実であるが）に加えられた一つの「解釈」ではないのか。もしそうだとすれば、「分離脳手術患者」が「二つの意識」をもちながらも、全体として完全には分裂していないように見えますとすれば、「二つの意識」をさらに根底で結びつけている一つの「主体」が実在するというふうには、別様に「解釈」することも可能であろう。残念ながら、「現実のケース」を注意深く分析していない今の私には、解釈としての同等の権利を主張する以上の議論はできない。

では、「人格」でない「主体」の可能性についてはどうだろうか。パーフィットはこの点について、「自分の猫」のような「動物の世界」ではもちろん存在すると言う<sup>(22)</sup>。それならば、問いたくなるが、人間は動物ではないのか。人間が動物であり、同時に、「人格」でもあるとすれば、動物の意識と「自己意識」との間には、何らかの連続性、少なくとも接続性があるのではなかろうか。パーフィットは懸命に「人格」の壁を打ち破ろうとしているが、どこまでも「人格」の水準に止まり、この上を滑っているにすぎないのではないか。動物や人間の胎児に対する姿勢が問われるにちがいない。

以上から、第三の論拠が必ずしも強固とはいえないと思われる。なお、パーフィットが議論で多用する「思考実験」について、そこに含まれる問題点にふれておく<sup>(23)</sup>。

荒唐無稽だから、技術的に不可能だから、無意味だから、思考実験がいけないということには、たしかにならないだろう。そのことによって我々のいづく常識・通念の何たるかが学べる

からである。問題があるとすれば、きわめて疑わしい想定に無批判的に乗ったまま、自由に想像力を羽ばたかせ、その限りで議論を展開し、何らかの決着をもたらそうとすることである。パーフィットのみならず多くの哲学者が、例えば、大脳ないしその状態の、丸ごとあるいは部分の移植ないし複写という思考実験にもとづいて、議論をおこなっている。移された脳をもった身体は誰なのか。脳の持ち主か、身体のもち主か。中間のところは連続的な程度とか、一つの事実の二つの表現にすぎないとか。などなど。大脳の移植や身体との交換は、現実の臓器移植のたんなる「極限ケース」にすぎない、とパーフィットは述べている<sup>(34)</sup>。しかし、大脳を孤立させて取り扱っても何ら問題ないとする認識じたい、それこそ問い直されてしかるべきものであろう。「アインシュタイン」の物理学上の、後に実証された思考実験とは訳がちがうのである。

## 11 社会的関係性の中心としての自己意識

パーフィットの理論の弱点をいくらか指摘しても、同時に、それを可能にしている私自身の立場を積極的に提示するのでなければ、ほとんど説得力をもたないし、また、フェアでもないだろう。そこで、これから私の構想する未熟な理論（view）の骨組みを描いてみる。これを成熟した表現にもたらし、かつ、説得力をもたせる議論（argument）を展開することは、残念ながらまだできていない。ともかく、まずは「自己意識」の問題から始める。

デカルトもロックも、そしてカントも、「私は考える」を「自己意識」と結びつけていた。しかし、この結合にはかなり微妙なものが含まれているように思える。

「～と思う」という「意識」は、具体的には、例えば、知覚する、推理する、計算する、意図する、想像する、想起する、などのさまざまな心のはたらきである。こうした心のはたらき、例えば「知覚する」と一言で語られる内容が、「（知覚している）と思っている」というように、二重構造で理解されることがある。さらに、我々は当然のように、後者の「～と思う」を「考える」と言い直すことで、「考える」ことに含意されている「知性的（intellectual）」なニュアンス（「思考」）をもちこんでいる。二重構造を知性的な響きで覆っている。

しかし、以上の知性主義的な「二重構造」理解が奇妙なものであることは、高次の心のはたらきである「反省する」ことをかえりみれば明らかとなる。「反省する」ことは、けっして「{何かを知覚している}と思っていること」を思うことではない。もしそうだとすると、無限背進となる。そうではなく、「何かを知覚している」ことを、「何かを知覚する」という場合の「何か」と同様の「対象」にしていることである。この時の「反省する」ことにおいても、「知覚する」と同様に、「～と思う」ことは、思われている「対象」とは別の何かとして、いわば永遠の「非対象」として存在する。それは、まなざしとしての「視点」そのものと言ってよい。

通常、我々はその「～と思う」「視点」すなわち「意識」を「知性的」なニュアンスで包み、その水準でとらえている。もちろん、「意識」はきわめて「知性的」なものでもある。だが、G.ライルも指摘するように（『心の概念』）、「知性（intellect）」は「知能（intelligence）」の特別な次元である。むしろ、「留意する（heed）」という「意識」は「知的（intelligent）」なものとなり、このことによって「透明」になっているが、しかし、その起源においては決して「知能」ではなかったと考えられる。すなわち、知的な「意識」の源泉・ルーツを問いつめると、知的ではない「不透明」のいわば「原意識」に達し、これが知的な様相を帯びる中で「意識」となる、という構図が考えられる。この「原意識」の同一性を、「意識」の「自己」に対して、「自身」と呼ぼう。「自身－原意識」は人類が他の動物と共有するものである。これは、動物学の知見に裏付けられている。また、「自己－意識」が、場合によっては一時的あるいは半永続的に、「自身－原意識」の水準にいわば萎んでしまうことも、日常経験的に了解されるところである。

程度や水準の異なりを無視して図式的に言えば、「自身－原意識」は「身体」と全体的に渾然として合一し、この「身体」は他の同様に合一した「身体」と連関し合い、さらに、この連関と相関する「環境」の中心に存在している。例えば、「感覚（sensation）」においてこれらの全連関構造が「感じられ（思われ）ている」。「自身」はこのように感じられる一つの統一である。「自身」の全連関は、時間においては個別的な、不可逆的な蓄積の運動としての「歴史」となる。こうした「自身」を中心とする歴史的な連関構造の広がりや厚みを、「自己－意識」は自らの基盤として抱え込んでいる（メルロ＝ポンティのすぐれた思索のもつれは、内部に抱え込まれてしか存在しない「自身」を、外部に実体化したところに始まる。ここからは、「自身」から「自己」への生成は、謎となるほかない）。それを内部に抱え、これに支えられながら、自らの関連の歴史を形作る。知的に形成される全関係性の中心は、「自己」と他の「自己」たちとの関係である。この中心的な関係の中の中心の一つが「自己－意識」なのである<sup>(25)</sup>。

以上のような考え方からすれば、パーフィットの「R－関係」という「心理的な継続性」の意味も理解できる。たしかに、おなじ「インパーソナルなやり方」でも、身体や脳といった物理主義・唯物論ではなく、「意識」にあくまでこだわり、これを「関係性」の方向に拡張する姿勢、つまり「機能主義」はそれなりに評価できる。しかし、残念ながら、この「機能主義」は、「関係性の中の自己意識」という二つの契機の具体的な緊張を弛めて解体し、抽象的で貧弱な一者の中に溶かしこんだものなのである。

## 12 一致なき「対応」としての「心身関係」

それでは、「自己－意識」はどこにいるのか。その「実在的本質」はなにか。この答えは、

本質的にすでに与えられている。すなわち、自らを一つの中心とするあらゆる関係性の中に、である。自らが織なし織りこまれる関係性の一つの中心・極として、その関係性の中に存在すること、この外部にいかなる答えを捜し求めても、それはまったくの徒労というものである。加えて、この関係性の中心は、それじたい「自身－原意識」という「関係性の中心」に背後から支えられ、この関係性を自らの内に抱えこんでいる。たんなる「関係性」（あるいはその束）でも、たんなる「中心」でも、また、たんなる「明るみ」でも、たんなる「暗がり」でもない。しかし、そうした重層的な「関係性の中心」の根底には、さらに身体の生理学的な関係性（この中心としての中枢神経系のニューロンネットワーク）があり、これによって支えられているのではないか。いや、もっと究極的には、物質的な時間的・空間的な関係性こそが根拠なのではないか。この「心身問題」については、今のところ、以下のように考えている。

「自身－原意識」に背後から支えられ、これを抱えこみつつ、いわば湧き上ってきた「自己－意識」は、「自身」のもつ全体的に感じる生ける「感覚性」を自らの内部に抱え込んで、知的な「操作性」の水準に立つ。「感覚性」を抱え込んだ「操作性」というこの二重性は、例えば、我々の「身体」に対するかかわり方の内に、容易にみてとることができる。さらに、我々は「操作性」のうえにたつて、そこから一層いわば身を引くこと（「操作性」への「操作」という高次化・「距離」）によって、「反省」次元の多様な心のはたらきを可能にしている。例えば、観察と理論構成（科学）、日常的な関係の解体と再創造（芸術）、行動の規範化（道徳）、生の全体的な意味づけ（宗教）など。しかし、これらの「反省」次元をさらにつきつめることで、「感覚性」「操作性」「反省性」から成り立つ我々のこの「存在」を、全体的に、論理的に、自己還帰的に、探究し論じ合う哲学の次元が生まれる。言うまでもなく、この「哲学」の次元に「心身問題」は属している。

我々が「心」について日常的に用いている言葉や想念は、そして、そうした言葉や想念でもって反省し描写する限りの「心」は、「操作性」とこれに抱え込まれた「感覚性」に根ざしている。ここを離れることはない。これに対して、それらから可能な限り離れたところに、この意味での高次の次元に、「ニューロンネットワーク」「インパルス」「ファイヤー」といった、「科学」の言葉と概念と描写はある。シャーロック・ホームズのような、基本的には日常的な「俗流心理学」の直観的な視点と、脳生理学者の分析的な視点とは、そもそも次元を異にする。日常的な「心」と科学的な「心」とは、同じ言葉であっても別の描写であり、異存在なのである（もっとも、この言葉すら科学者は忌避し、心理学者は身体行動に、分子生物学者が分子運動に置き換えるが、これは科学の視点からすれば当然のことである）。もとより、誰でも両方の視点をもつことができる。そして、切り替えることができる。これができなければ、科学者は恋もできないし、ノーベル賞競争に加わることもできないだろう。にもかかわらず、両方を同時にもつことはできない。両者はルービンの反転図のような関係にある。感じつつ、同時に、対象化することはできない。



しかし、両方の視点を同時にもちうる唯一の例外がある。それが「哲学」の次元・視点である。もっとも、そのとき、二つの視点、二つの「心」は、哲学次元に相応しいように変容され、抽象的な存在に変質している。これらの抽象的な二つの存在の関係、それが今直面している「心身問題」にほかならない。

この問題に何らかの解決を与えようとする哲学理論は、少なくとも次の二つ条件を満たさなければならないように思う。一つは、日常的な視点と科学的な視点のそれぞれに対して、「内在的」な説得力をもつこと。いずれの視点に立つ人の固有の「感じ」や「一貫性」にも「納得」を与えられること。二つは、競合する他の理論を支える論拠を、より広い枠組から説明し、その理論を自らの内に位置づけること。例えば、「私」は「身体」がなくても存在するのではないか、というデカルトの「実感」を、一方では「操作性」の観点から（「ながら現象」などとして）、他方では「関係性」の観点（個体をこえた存在として）から、説明するがごとく。

日常的な反省がなしうるおそらく最上の描写は、「操作性」を中心に、感じられた全体としての心身合一から距離の諸次元までを、全体的に浮き上がらせたものだろう。科学的分析がなしうるおそらく最高の描写は、身体動作なり、分子運動なりの構成要素同士のネットワークが生みだす、それらの要素には還元できない何らかの全体の特徴づけであろう。二つの描写は対応し、かなり相似したものになるに違いない。この相似なり、対応なり、類比なりをうまく接合し、理論化することが哲学には求められている。しかし、二つの描写はいかに対応していようとも、内在的には、いつまでも平行線をたどり、一点に収斂することはない。そこには永遠の溝が横たわっている。そもそも、視点と存在次元が異なるからである。

話をパーフィットに戻すと、脳やその状態をそれだけで孤立させて移植・複写・転送するという議論の立て方は、根本からまちがっているように思う。移植・複写・転送するなら、重層的な「自己－意識」を一つの中心とする重層的な「関係性」の歴史的な総体そのものを、でなければならぬ。そこには、感じられ操作される身体、他の身体との関係、これらを取りまく環境が含まれている。日常的にはけっして見えないし、感じられない脳は、科学的には、身体の中核的な要素として、身体という関係全体の内に存在する。身体なしに脳だけが「考える」などというのは、経験的にも誤りである（例えば、「思い描き」における眼球運動。瞼を閉じたまま長時間考え続けて、目の疲れを感じない人はいないだろう。あるいは、REM睡眠における夢）。関係性の総体における一つの中心としての「自己－意識」と、身体的関係性全体の広がり内部にある「脳」とは、上述の「呼応」の関係にある。「脳」と「自己－意識」とは、歴史的に特別な個別的な関係にはほかならない。「機能主義」の一般性はそれを無視してしる。

パーフィットの「機能主義」が「二元論」であるのか、それとも「唯物論」であるかは不明である。「還元主義」の主張や「思考実験」の例からは、人類の「身体」に限らない何らかのもの（ハード）との結合なしには「R－関係」（ソフト）は存在しない、という機能主義的な

唯物論が推測されはする。しかし、真意は、実体論争から手を引いたロックと同様に、「心身問題」の中にそもそも入るつもりがないのかもしれない。

### 13 人間、このあまりに社会的な動物

一つの重要な問題が残されている。それは、すなわち、「自身－原意識」から「自己－意識」への、あの人間特有の「湧き上り」はいかにして生じたのか、である。

この生成の問題は、伝統的な人間観だけでなく、これを批判して登場してきた「哲学的人間学」にとっても、躓きの石であった。例えば、「欠陥生物」から文化や精神を生物内在的に導きだしようと唱えたゲーレンにしても、あるいは、「シンボル」を獲得することが人間をして自然から離脱させ、「文化」の宇宙に住ませたと説くカッシーラーにしても、どちらも、「欠陥生物」ないしは「シンボル」の生成の秘密を説明できていないからである<sup>(26)</sup>。同様の事情は、自然人類学についても言えるだろう。なるほど、二足歩行と手の自由により、道具、労働、言語、大脳化、約束、セックス、戦争、死の意識、などなど、さまざまに単発的な性質・能力が生じた、と指摘されはしてきた。しかし、欧米の人類学の主流は、本質的にはエンゲルス以来ほとんど進んでいない、と言ってよかろう。なぜなら、稀な例を除けば、人間を基本的に個体として捉える視点に妨げられて、個々の性質を連関的に結びつけ、これを統一するような「核心」を、動物社会全体を背景にしつつ、納得できるかたちで提出してこなかったからである。

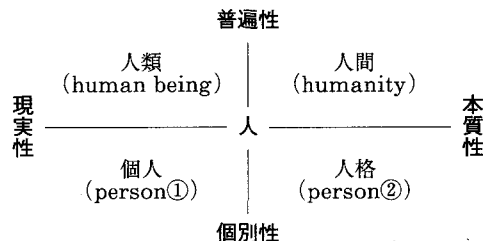
人間観の歴史、哲学的人間学の登場の背景、「本能」概念と「環境世界」論をめぐる諸理論の配置、「可塑性」「創造性」を強調する支配的なパラダイム、「本能」概念の刷新と社会性を強調する新たなパラダイムの登場、これを支持する最新の諸科学の知見、などなど、哲学的人間学の総括については、別の機会に譲る。ここでは、ただ、二つの点だけに言及したい。

一つは、生成の「核心」について。私の考えでは、その「核心」とは、緊密な結びつきの中で、とりわけ親密な方向に進化した「社会性」にほかならない。他の動物社会を背景にしながらも、他には類を見ないような「親密な社会関係」を進化させたことこそが、「人間化」の本質的な原動力であり、この進化の中で（この論理としては、G・H・ミードの説を私はとる）、とりわけ知能化（と大脳化）が進むことで、半ば「自己－意識」化していた「自身－原意識」が「自己－意識」へと湧上ることができ、そして今度は、こうして成立した「自己－意識」が反射的に「親密な関係性」をさらに一層進化させ、さらには、その他の性質・能力、「知性」と文化が…という見通しが考えられる。労働も、言語も、それに、死の意識も、「親密な関係性」においてはじめて意味をもつ。この関係性が重要であることは、個体発生の場面（発達心理学）ではしばしば強調される。しかし、それを可能にしているのが、以上のような人類進化だということは、あまり洞察されていない。

二つは、「人類」「人間」「個人」「人格」という、「人（people）」をめぐる概念の連関

について。ロックは「人間」を生物学的にとらえたうえで、「人格」とは鋭く対立させていた。そこに問題があることはすでにふれた。もっとも、「人」をめぐる言葉づかいが論者によって異なることも、問題を複雑にしている。むしろ、本質的な多義性もある。私はさしあたり次のように考えている。

「人類 (human being or man)」は生物種としての「現実的 (real)」な「人」を意味し、「人間 (humanity)」は「人類」の本質的な特徴を意味する。これらはともに「類 (general or universal)」概念である。「本質 (essence)」を「理念 (ideal)」と呼ぶと、「人間」は理念である。これらの類概念に対する「個別 (particular)」概念が、「個人 (person①)」と「人格 (person②)」である。「個人」は「人類」の一員として、個別的かつ現実的な「人」である。「人格」は「人間」という類の理念の個別的な存在、個別的かつ本質的な「人」である。したがって、「人格」は現実的な「個人」の個別的な本質・理念である（「個人」の「個性 (personality)」という意味での person③もあるが、ここでは除外する）。



「人類」は、他の生物種との比較の中で経験的に得られる現実的な特徴（DNAも含まれる）をもつ、一つの生物種である。その中の本質としての「人間」は、私の考えでは、「親密かつ一般的な社会関係性」における「自己－意識」的な存在である。「人間」の個別化である「人格」は、したがって、個別的な「関係性の一つの中心としての自己－意識」である。これに対して、「個人」は「人類」の数かぎりない特徴を個別的に現実化している（あるいは、可能性としてもっている）。このように、「人類」と「人間」、「人間」と「人格」、「人類」と「個人」の関係には、問題ない。問題が残るのは、「個人」と「人格」の関係、すなわち、「個別的」なレベルでの「現実」と「本質」の関係である。なぜなら、「個人」が「人類」の一員であるあり方が、可能的にも現実的にも多様であるからである。

「個人」は、かならず「人類」の一員であり、したがって「人間」を「人格」としてもつ。本質的に「人格」である。しかし、現実的にはいつも「人格」であるわけではない。というより、「人格」の実現の「程度 (degree)」は、時間的にも多様であり、個別的な関係性に依存してもいる<sup>(27)</sup>。(いずれにせよ、「個人」は individual ではない。)

パーフィットの難点は、「同一な自己」を解体しはしたが、あくまで「連続する自己」という、やはり「自己」そして「人格」の水準に留まり続けていることである。力点を水平的にず

らしただけなのである。これでは、他の「動物」や「人」の「胎児」とのいわば垂直的な壁を乗り越えられない。彼は「中絶」に関して「程度」を持ちこんでいるが<sup>(28)</sup>、これは、本来、彼の理論からはでてこない結論ではなかろうか。

## 14 「親密な関係性」から公共性へ

パーフィットが批判する近代的な「人格」概念は、社会哲学（ファインバーク）や生命倫理学（エンゲルハート）ではまだまだ重きをなしている。にもかかわらず、「人格」概念の何らかの問い直しは避けられない。しかし、「自己」から解放されるために、「人格」を「連続する諸自己」へと、インパーソナルに解体していくパーフィットの戦略は、はたして有効で説得力のあるものだろうか。

道徳理論（moral theory）一般の中におくと、「自己」を限りなく量していくパーフィットの立場はかなり特異なものである（ブッタと同じ立場だとすら言う<sup>(29)</sup>）。公共的普遍性との関係で言えば、たいていの理論が、「自己」の単純な肯定か否定かのいずれでしかないからである。ところが、彼の戦略は、彼自身においても「知性」では納得できるが、「感情」の頑迷なる抵抗におつかる<sup>(30)</sup>。それでも、懐疑的にならず、どこまでも普遍理論（非宗教的な倫理学）をめざすパーフィットを、私は「達人」の境位に立つ「楽天的なヒューム主義者」と呼びたくなる。（この「達人」の途をゆくパーフィットとは、道徳理論の水準であらためて議論することになる。）

しかし、「人格」概念を、「重層的な関係性の、それじたい重層的な中心としての自己一意識」へと練り上げたいと願っている私からすれば、「感情」の抵抗は当然であり、むしろ、これを重視しなければならない（公共性へは、「達人」の途以外に多様な途があった方が望ましい）。さらに加えて、イングランドではない日本社会を想定するならば、「自己」と同時に、いやそれ以上に、ある種の狭さをもつ「親密な関係性」としての「家族」を問わざるをえない。この「親密な関係」からいかにして公共性につなげていくのか。これが私の道徳理論の途である。例えば、「親しい人」が「死にゆくこと」や「障害をもつこと」から沸き起こる「感情」がある。こうした日常的な非日常性の「感情」を響かせ合うこと、そこに一つの鍵があるように思う。想起せば、「響き合い」「響かせること」はそもそもペルソナの原義ではなかったか。

## 註

- (1) S.シューメーカー／R.スウィンバーン『人格の同一性』（寺中平治訳、産業図書、1986）、p.105～109。
- (2) 日本倫理学会・金子武蔵編『人格』（理想社、1974）が参考になった。
- (3) I.Kant, K.d.r.V., A361.
- (4) J.Locke, An Essay Concerning Human Understanding, 1694 (2nd ed., Fraser Version),

Book II, Chap. XXVII, § 11(1st).

- (5) *ibid.*, § 9.
- (6) *ibid.*, § 17.
- (7) *ibid.*, § 26.
- (8) S.シュューメーカー／R.スウィンバーン『人格の同一性』。
- (9) 例えば, M.フリーデン『権利』(玉木／平井共訳, 昭和堂, 1992)や, R.N.ベラー『心の習慣』(島蘭・中村共訳, みすず, 1991)。
- (10) 例えば, 坂部恵「仮面と人格」(前掲『人格』所収)。氏は, 「内在的な役割をいかに超越的な統一の方向へ超越するか」ではなく, 「そういう主語的なものから仮面としての述語的方向, 他者の方向へ超越していくか」と, 問題設定のしかたの転換を率直に語っている(p.238-9)。
- (11) 例えば, 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』, 岩波書店, 1934。
- (12) D.Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford U.P., 1984, § 79. なお, 森村進『権利と人格』(創文社, 1989)の第5章で, パーフィットの理論が比較的くわしく紹介されている。ただし, 哲学的な議論に至っておらず, 誤読もある。
- (13) *ibid.*, Chap.13-15, and Concluding Chapter.
- (14) *ibid.*, § 81-82.
- (15) R.Descartes, *Les Méditations*, II, *OEuvres philosophiques*, Tome II, pp.420-1.
- (16) Parfit, *ibid.*, § 81.
- (17) *ibid.*, p.251.
- (18) *ibid.*, pp.211-213.
- (19) *ibid.*, § 151.
- (20) *ibid.*, § 81.
- (21) *ibid.*, § 87-88.
- (22) *ibid.*, p.250.
- (23) *ibid.*, p.200,221,255.
- (24) *ibid.*, p.253.
- (25) 「自己-意識」, 「個人」である私にひきつけて言えば, 「私」, の諸相をふみこんで把握する必要がある。「私」は, 根源的に意味づけるはたらきとしての「視点」, すなわち, 〈私〉(G・H・ミードの'I')である。この〈私〉は, 意味づける限りにおいて存在するが, 意味づけられたものが「存在」という意味では, 永遠の「非-存在」である。しかし, 〈私〉は, 動物たちと共有する「中心」としての(私)を内部に、己れの基盤として抱え込んでいる。すなわち, 〈私〉である。この〈私〉に担われる中で, 「傾向性(disposition)」としての『私』(ミードの'me'), 一時的な感情や想いの揺らぎとしての[私], 「感覚」として感じられる(私), そして, 回顧的・高次的な「自己」が存在するのである。その〈私〉は, 個体発生の中で, 実践的なふるまい合いを通して生成するのだが(ミードの論理), それも無から, あるいは, 全くの自他の融合状態からではなく, すでに萌芽的な可能性としての{〈私〉}からなのである(霊長類社会)。
- (26) 私はゲーレンに関して, 次の拙論で問題点を指摘したことがある。「エトスの生成と身体」(『思想と現代』, No.30, 1992)。
- (27) この点を論じたものとして, 弘睦夫「人格の同一性と多層性」(小原・森下編『日本社会と生命倫理』, 以文社, 1993, 所収)。
- (28) Parfit, *ibid.*, § 108.
- (29) *ibid.*, § 92.
- (30) *ibid.*, § 94.